2. Bisheriger Forschungsstand – eine Auswahl

Zahlreiche Studien widmeten sich bereits dem Magazin zur Erfahrungsseelenkunde, jedoch aus verschiedensten Disziplinen und mit unterschiedlichen Interessen und Zugängen. Von diesen werden drei Bereiche ausführlicher vorgestellt, die zugleich als Grundlage für methodische Überlegungen dienen sollen.

Zunächst besteht ein literaturwissenschaftliches und biographisches Interesse an der Person des Dichters bzw. des „Gränz=Genies" und „Zwischengeist[s]"[1] Karl Philipp Moritz und hier insbesondere an seinem autobiographischen Werk „Anton Reiser. Ein psychologischer Roman"[2]. Schon diese Beschreibung von Moritz als „Klassiker ohne Text"[3] verdeutlicht das Problem von „Klassiker" und „Kanon", das implizit im Umkehrschluss, da notwendig ausgewählt werden muss, in gewisser Weise eine indirekte „Zensur" begünstigt[4]. Auch eine Darstellung z.B. des Christentums bliebe einseitig, wenn ausschließlich die Perspektiven von Theologen (also bestimmter „religiöser Experten") einbezogen und andere Formen christlicher Frömmigkeit, die daneben bestehen, ausgeschlossen bzw. nur in ihrer Beschreibung durch jene Experten dargestellt werden[5]. Die Positionen der Herausgeber des Magazins sind also als spezifische „elitäre" neben anderen zu sehen.

Im folgenden wird nach einer Betrachtung einiger Studien aus dem Bereich der vorwiegend an Moritz und seinem Werk interessierten Forschungsliteratur eine Auswahl von Arbeiten mit psychologie-historischen und (paläo)pathographischen Ansätzen getroffen, um mögliche weitere Probleme der Methodik zu diskutieren. Für den Bereich der Einzelfallanalyse gilt jedoch allgemein mit den Worten Soo-Jung Kims, dass „ele-

---

1 Böck (1995) im Titel ihrer Respondenz „Karl Philipp Moritz – Klassiker ohne Text. Wie editiert man ‚Gränz=Genies' und ‚Zwischengeister'?" auf der internationalen Fachkonferenz „Karl Philipp Moritz und das 18. Jahrhundet" vom 23.-25. September 1993 unter Bezug auf Jean Paul: Sämtliche Werke, hrsg. von Eduard Berend, Abteilung I, Band 11, S. 41-45: „Vorschule der Ästhetik", II. Programm „über die ‚Stufenfolge der poetischen Kräfte'" (Böck 1995: S. 51).

2 Erschienen in vier Teilen in Berlin: 1785, 1786, 1787, 1790. Karl Friedrich Klischnig gab schließlich 1794 „Erinnerungen aus den zehn letzten Lebensjahren meines Freundes Anton Reiser: Als ein Beitrag zur Lebensgeschichte des Herrn Hofrat Moritz; Anton Reiser: Ein psychologischer Roman; Fünfter und letzter Theil", ebenfalls in Berlin heraus.

3 Böck (1995): S. 41f..

4 Vgl. zu Wert, Kanon und Zensur in der Literaturwissenschaft Grübel (1999).

5 Gerade die ethnologische Erforschung des Islams führte hier zu wertvollen Erkenntnissen, vgl. Manger (1999): S. 17, „Turning to the diversity of Muslim beliefs and practices with which we are presented within the essays, they all give an impression that there are as many Islams as there are situations that sustain them". Die von Robert Redfield (1897-1958) 1956 entwickelte Unterscheidung in „Great and Little Traditions" bedeutet nach Ronald A. Lukens-Bull eine illegitime Trennung von Text (und seinen Interpretationen durch Experten) und Praxis: „The distinction between great and little tradition also leads to a division of labor between those [anthropologists; Anmerkung C.W.] who are interested in local forms of a religious tradition and those who are interested in religious texts. This, however, leads to an overly narrow view of the tradition" (Lukens-Bull 1999: S. 4).

mentare Untersuchungen über das Magazin, über die vielseitigen Themen, die im Magazin verhandelt worden sind, [...] nur in begrenztem Maße erfolgt" sind[6].

2.1 „Supplement" zu Karl Philipp Moritz und seinem „Anton Reiser"

Für das Verständnis der Moritzschen Werke dichterischer wie theoretischer Art ist das Magazin eine wertvolle Bereicherung. Steht aber die vermeintlich „kleine Literatur"[7] der Autoren eines Periodikums im Mittelpunkt des Interesses, die zugleich ein Bild des Lesers eines solchen Journals des 18. Jahrhunderts abgeben sollen, kann also – wie bereits erläutert – eine Zentrierung auf den Intiator und ersten Herausgeber ein einseitiges Bild ergeben. Dennoch seien einige Elemente dessen, was „Religion" bzw. „Religiosität" in Werk und Leben von Moritz bedeuten kann, angeführt.
Grundzüge des „religiösen Problems"[8] von Moritz lassen sich mit Robert Minders Arbeit „Glaube, Skepsis und Rationalismus. Dargestellt aufgrund der autobiographischen Schriften von Karl Philipp Moritz", 1936 – jedoch unter Verwendung des Begriffs „religiöse[...] Entwicklung" – zuerst publiziert, erörtern. In seinem Vorwort von 1973 stellt er in einem Interesse der Diagnose von Moritz' eigener Seelenkrankheit die Arbeit von John Bisanz als „bisher einzige psychoanalytische Studie von Bedeutung" vor. Bisanz versuchte 1970 nachzuweisen, dass das „Kernproblem der Moritzschen Existenz"[9], ein Vaterkomplex sei, bei dem das Magazin sogar eine autotherapeutische Funktion erhält[10].
Neben dem diagnostischen Ansatz Minders ist ebenso für bedenklich zu erachten, dass er z.B. der bereits erwähnten Madame Guyon „*pathologische* Züge" nachweisen möchte[11]. Religiöses erhält also durchweg eine psychologische Deutung.
Als „[d]as Besondere an Moritz" sieht Minder, „daß er an einem *Schnittpunkt* von *französischem Quietismus* und *deutschem Pietismus* steht und daß kaum sonst in der Literatur von einem souverän beobachtenden Geist ähnlich vielseitige und wahrheitsgemäße Aufzeichnungen über das religiös determinierte Seelenleben der unteren

6 Vgl. KIM (2001): S. 36f.. Zu nennen sind hier neben Kims Arbeit über „Vorhersehungsvermögen" und „Taubstummheit" WIECKENBERG (1987) und GOLDMANN (2005) über Juden als Autoren des Magazins, zur den vier Herausgeber-Phasen Brantigan (1981) und zu „Erfahrungsseelenkunde als Akkulturation" in der Prägung durch Salomon Maimon WEISSBERG (1994).

7 Vgl. Einleitung und allgemein DELEUZE/ GUATTARI (1976).

8 MINDER (1974): S. 33.

9 BISANZ (1970): S. 21, Titel.

10 BISANZ (1970): S. 105.

11 MINDER (1974): S. 15. Hervorhebung im Original.

Volksschichten im 18. Jahrhundert zu finden sind“[12].

Der Vater Johann Gottlieb Moritz (1724-1788), der auch in den Kindheitserinnerungen von „K. St.“[13] – dabei handelt es sich um den Magazin-Autoren und jüngeren Bruder Konrad Christian Moritz – geschildert wird, wurde nach dem Roman und „den freilich unpräziseren Aussagen“ im Magazin im Jahr 1756 Anhänger des Johann Friedrich von Fleischbein, der „die Guyonischen Schriften“ in Deutschland umwirbt und die Lehre der Madame Jeanne Marie Guyon verbreitet. Der letzte bezeugte Besuch fällt nach Minder in das Jahr 1768, doch seien die Beziehungen „wohl erst um 1770-71 abgebrochen worden“[14].

Minder leitet „Pietismus“ von Philipp Jacob Spener (1635-1705) und seiner 1675 erschienenen „Pia Desideria“ ab. Dieser habe bereits um 1695 „sieben deutsche Länder und 25 Städte“ als neue Bewegung erfasst[15]. Inhaltlich sei die Ausrichtung des Pietismus überkonfessionell, doch stelle sie „im Protestantismus ein ähnliches Ferment wie der Jansenismus ein protestantisches im Katholizismus“ dar[16], der sich gegenüber dem aus Frankreich stammenden Quietismus guyonischer Prägung insbesondere dadurch unterscheide, dass er „nicht Weltflucht, sondern Askese in der Welt“ sei[17].

Die Säkularisierungsthese in Verbund innerweltlicher Askese nach Max Weber (1864-1920) wird von Minder auch auf den Beitritt von Moritz zur Freimaurerei übertragen, die er als „säkularisierte Form der ‚praxis pietatis‘“[18] deutet. Der lateinische Begriff, der bereits einmal in vorchristlich-römischen Zeiten Praktiken der „Frömmigkeit“ bezeichnete, wird in dieser Hinsicht noch von Interesse sein.

Moritz als

> „ein eifriger Anhänger der Freimaurerei, war Mitglied der großen Landesloge der Freimaurer von Deutschland und gehörte der St. Johannisloge zur Beständigkeit an, in welcher er von 1789 bis 1791 das Amt des Redners, von 1791–92 das des ersten Aufsehers bekleidete. Die Aufnahme des 22jährigen Jünglings in diese Loge erfolgte am 22. Nov. 1779; am 15. Febr. 1781 wurde er in den Gesellengrad befördert und am

---

12 Minder (1974): S. 12f.. Hervorhebungen im Original.

13 K. St. [Moritz, Konrad Christian] (1791): Erinnerungen aus den frühesten Jahren der Kindheit; MzE VIII, 1, 83-89 und VIII, 2, 107-118. Vgl. auch K. St. [Moritz, Konrad Christian] (1791): Beispiel eines Mannes, welcher von seinem dreißigsten bis vier und funfzigsten Jahre ein recht eifriger Mystiker gewesen, nachher aber nach und nach davon losgekommen, und von seinem sechszigsten bis vier und sechzigsten Jahre ganz von Vorurtheilen frei, noch glücklich gelebt hat; MzE VIII, 1, 114-117 und VIII, 2, 72-80.

14 Minder (1974): S. 17. Die Bekehrung des Vaters nennt Minder „Neurose“ (ebenda).

15 Minder (1974): S. 118f.. Vgl. zu „radikalpietistisch-separatistischen Milieus des 18. Jahrhunderts“ Hase (2004), Zitat S. 189. Zu Spener vgl. Klaus Gunther Wesseling (1995): SPENER, Philipp Jacob [Jakob]; in: BBKL, Band 10, Sp. 909-939.

16 Minder (1974): S. 118.

17 Minder (1974): S. 121.

18 Minder (1974): S. [5], Titel und S. 171-181.

11. Mai 1784 zum Meister gewählt“[19].

Seinen Roman „Dominik Hartknopf. Eine Allegorie“ (Berlin 1786) interpretiert Edward M. Batley als Ausdruck der „Grundgedanken des Freimaurertums [...] in der Form einer unterbrochenen Reise“[20]. Raimund Bezold präzisiert, im „Hartknopf“ sei „die esoterische Symbolik der Gold- und Rosenkreuzer vermischt mit der Symbolik des ‚Schwedischen [Hochgrad-; Anmerkung C.W.]Systems‘“[21]. Noch deutlicher sind die Bezüge in den „Beyträge[n] zur Philosophie des Lebens aus dem Tagebuche eines Freimaurers“ (1783), den „Fragmente[n] aus dem Tagebuche eines Geistersehers“ (1787) und dem Buch „Die große Loge oder der Freimaurer mit Wa[a]ge und Senkblei“ (1793)[22].

Anton Reisers Bekenntnis, dass er sich „in seinem Kopf so eine Art von Metaphysik gebildet hatte, die nahe an den Spinozismus grenzte“[23], wurde in seinen „[ä]sthetische[n] Konsequenzen“ von Ursula Goldbaum näher untersucht. Sie fand jedoch in den Schriften von Moritz keine Passagen *vor der Italienreise* mit Anklängen an die pantheistische Lehre des jüdischen Philosophen Baruch de Spinoza (1632-1677) bis auf die Ausnahme der Abhandlung „Über die bildende Nachahmung des Schönen“ von 1788. Erst in Italien habe dieser in einer dortigen Diskussion mit Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) dessen Spinozismus[24] übernommen.

Schließlich sei mit den Moritzschen Werken „Anthusa oder Geist der römischen Alterthümer“ (1791) und „Götterlehre oder mythologische Dichtungen der Alten“ (1791) noch die besondere Beziehung des Magazinbegründers zur „römischen Religiosität“ erwähnt. Jürgen Jahnke, der als Moritz' Quelle die „Ausführliche Abhandlung der römischen Alterthümer“ (1775-1776 erschienen) von Georg Christian Maternus de Cilano (1696-1773) plausibel macht, betont, dass es die besondere Leistung des

---

19 Eybisch (1909): S. 306.

20 Batley (1995): S. 130f..

21 Bezold (1995): S. 138. Zur „Schwedische[n] Lehrart“ vgl. Lennhoff/ Posner/ Binder (2003): S. 768f., „[i]m Gegensatz zu anderen, im 18. Jahrhundert entstandenen Hochgradsystemen zeichnet sich die S.L. Durch eine innere Geschlossenheit aus. [...] Ihre besondere Eigentümlichkeit ist ihre Verankerung in der Lehre *Christi*. Die gegen Ende des 18. Jahrhunderts beendete Neubearbeitung des Systems schuf einen zehn-, dann elfstufigen, organischen Bau. Das System ist eine in freimaurerische Formen gehüllte Erneuerung der mittelalterlichen Mystik [!]. Nach wie vor wird an einem geistigen Rittertum festgehalten, d.h. auch die Tempelherren in das Ritual (der Kapitelgrade [das sind der 7.-10.; Anmerkung C.W.]) einbezogen“. Jahnke (2005): S. 234 widerspricht diesem Bild: „Aus den Protokollen der Johannisgrade läßt sich keine betont religiös-mystische Orientierung der Loge *Zur Beständigkeit* erschließen“ (Hervorhebung im Original). Hochgradsysteme bauen auf den drei Johannisgraden Lehrling, Geselle, Meister auf. Zu den Gold- und Rosenkreuzern vgl. den Artikel „Rosenkreuzer“ in Lennhoff/ Posner/ Binder (2003): S. 716-720.

22 Batley (1995): S. 123-130.

23 Moritz (2001): S. 186.

24 Goldenbaum (1995).

Dichters ist, dem Stoff das „beschwerlich Gelehrte“ zu nehmen und den Fakten „nach seinem eigenen Konzept das Heitere, Edle und Schöne“ römischer Altertümer und Dichtungen gegenüberzustellen[25].

2.2 Psychologiegeschichtliche Ansätze

Arthur Dantos „Analytische Philosophie der Geschichte“ formulierte bezüglich einer bestimmten Form substantialistischer Geschichtsphilosophien „[d]rei Einwände gegen die Möglichkeit historischer Erkenntnis“[26], denn nicht nur ein Geschichtsphilosoph „möchte die Gegenwart wie die Vergangenheit aus der Perspektive der Zukunft sehen (in Wahrheit aus derjenigen der endgültigen Zukunft, denn zu jeder Geschichte muß es schließlich einen Schluß geben)“[27]. Dieser Umstand, „daß wir uns Geschichte nicht ohne Organisations-Schemata denken können, auch nicht ohne historisch organisierende Schemata, ganz zu schweigen von spezifischen menschlichen Interessen“[28], relativiert und hebt zugleich hervor: „*history* tells stories“[29].

Geschichten der Psychologie können in diesem Zusammenhang ein Legitimationsinteresse der jeweils eigenen Schule verfolgen[30]. Dies ist im Folgenden nicht zwangsläufig der Fall bei denjenigen Ansätzen, welche das Magazin im Kontext der vermögensorientierten Psychologie seiner Zeit analysieren. Anders scheint es bei denjenigen Zugängen gelagert, die das Magazin unter dem Gesichtspunkt einer „Säkularisierung“ religiöser Praktiken bzw. Traditionen betrachten. Schließlich wurde eine Dekonstruktion[31] solcher Ansätze durch im weitesten Sinne „postmodern“ geprägte Forscher unternommen.

2.2.1 Kontext der rationalistischen Philosophie des 18. Jahrhunderts

Eine der ersten Arbeiten auf diesem Gebiet stammt von dem Psychologen Max Dessoir (1867-1947), publiziert 1890 in der theosophischen Monatsschrift „für

[25] JAHNKE (1995), Zitat S. 259.

[26] DANTO (1974): S. 53-62, Titel.

[27] DANTO (1974): S. 29.

[28] DANTO (1974): S. 183.

[29] DANTO (1974): S. 184. Im Original zweisprachig. Hervorhebung bereits dort.

[30] Vgl. hierzu die Arbeiten, einerseits bezüglich Tiefenpsychologie BENNHOLDT/ THOMSEN-GUZZONI (1981) und SPIES (1992): S. 121-150 Kapitel „Die Erfahrungsseelenkunde: System und Entstehung einer Tiefenpsychologie oder der psychologische Stein der moralischen Weisen“, andererseits bezüglich Psychoanalyse RATTNER (1975) und MUDERLAK (1990).

[31] Zur Dekonstruktion als literaturwissenschaftlicher Methode vgl. PIKAR (1994).

die geschichtliche und experimentale Begründung der übersinnlichen Weltanschauung auf monistischer Grundlage“ namens „Sphinx“ – ergänzt um eine angefügte Dichtung, gemäß der auch zum Magazintitel geworden delphischen Losung „Erkenne dich selbst“ benannt und mit „Menetos“ unterschrieben[32]. Ein Jahr zuvor prägte Dessoir in derselben Zeitschrift in „Analogie von Wörtern wie Paragenesie, Paragoge, Paragraph [...], Paranoia“ den Ausdruck „parapsychisch“ für „aus dem normalen Verlauf des Seelenlebens heraustretende Erscheinungen“ und „Parapsychologie“ für „die von ihnen handelnde Wissenschaft“[33]. Dieses ideologische Umfeld des Beginns einer modernen Auseinandersetzung mit dem Magazin verweist also zugleich auf den damals neureligiösen Kontext der damit für eine Bearbeitung des Magazins unbrauchbaren Kategorie „Parapsychologie“, etwa durch das unter anderem „neo“-hinduistisch[34] und abendländlich-„okkultistisch“ geprägte Werk der Begründerin dieser Art von Theosophie, Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891)[35].

Dessoirs vorfreudianische Psychologie-Geschichtsschreibung möchte bezüglich der deutschen Vermögenspsychologie „die neue Formel ‚Psychokratie‘“ hervorheben und unterscheidet sie als „Psychologie der neueren Zeit“, die er mit Descartes beginnen lässt, von einer mit Immanuel Kant ansetzenden „Psychologie der neuesten Zeit“, die mit der Psychophysik Gustav Theodor Fechners (1801-1887) endet[36]. Diese „historisch organisierende[n] Schemata“ sind in der Hinsicht interessant, als dass diese Episode auf ein in derart konzeptualisierter Psychologie enthaltenes Movens hinweist, auch als „Psychosophie“ aufzutreten[37]. Diese scheint oberflächlich nach der so genannten „Freudianischen Wende“ und dem allmählichen Bedeutungsschwund der Parapsychologie aus dem akademischen Diskurs verschwunden zu sein und wartet bezüglich aktueller psychologischer Theorien auf ihre Dekonstruktion.

Die affirmativen Bezüge der psychogen ausgerichteten Psychologie Dessoirs auf die

---

[32] Dessoir (1890) und Menetos (1890).

[33] Dessoir (1889): S. 342.

[34] Dieses „neo“ ist rein konstruktivistisch zu verstehen als beliebig gewählte Grenze zwischen einer „klassischen“ und einer in Auseinandersetzung mit anglophoner Literatur gewandelten Form hinduistischer Schulen bzw. Richtungen.

[35] Eigentlich Jelena Petrovna Blavazkaja, vgl. zu ihr den Artikel zur „Theosophie“ von Rademacher/ Lengwenat (2003)., darin S. 555: „Blavatskys Lehre ist ein Versuch, die abendländliche Esoterik mit östlichem Gedankengut zu verbinden. Das Ziel, das sich gegen das dogmatische Christentum sowie Materialismus und Darwinismus wandte, war die Schaffung bzw. ‚Wiederherstellung der einheitlichen hermetischen Ur- und Weltreligion‘“. Der Okkultismus-Begriff ihrer Zeit ist ein anderer als der zur Zeit des Magazins, vgl. Kapitel 2.3, S. 58f..

[36] Dessoir (1911): S. 90-140 (Psychologie der neueren Zeit) und S. 141-230 (Psychologie der neuesten Zeit), Zitat S. 132, zu Fechner ab S. 228.

[37] Diesen Ausdruck verwendet Dessoir für antike Strömungen als eine der Wurzeln der Psychologie, Dessoir (1911): S. 2.

rationalistische Philosophie von den Vermögen der Seele[38] als Ausdruck eines „Zwiegesang[s]" von „Seelenbiologie und Seelentheologie"[39] zeigen einen permanenten, inhärenten Methodenkonflikt der Psychologie, der auch durch das „*Prinzip vom Ausschluß der Transzendenz*", wie es 1902 der Schweizer Psychologe Theodore Flournay (1854-1920) aufstellte[40], höchstens versteckt wurde.

Von Werner Leibbrand, neben Annemarie Wettley einer der beiden Autoren der umfassenden Studie „Der Wahnsinn. Geschichte der abendländische Psychopathologie"[41], welche auch auf die Probleme einer ahistorisch verfahrenden „[P]alaeodiagnosti[k]" eingeht[42], wird das Magazin als Vordringen einer „medizinische[n] Psychologie" gedeutet, dessen „praktisch-psychotherapeutische[s] Bedürfnis" als in einem „religiösen Säkularisierungsprozeß" verwurzelt beschrieben wird, „der in der Aufklärung direkt von der Populartheologie herleitbar" sei. Die Entdeckung der eigenen Seele wäre „diesen Protestanten [den Autoren im Magazin; Anmerkung C.W.] etwas Neues"[43]. Zudem wird die „Individualpsychologie"[44] des Magazins als „Sturm und Drang in der deutschen Psychologie" interpretiert[45].

Diese älteren Ansätze stehen in einem gewissen Kontrast zu neueren Untersuchungen des Zusammenhangs von Vermögenspsychologie und Erfahrungsseelenkunde, welchem mit dem Erscheinen von Michel Foucaults „Histoire de la folie" (deutsch: „Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft") von 1961 und dem Aufkommen der sich auf ihn berufenden antipsychiatrischen Bewegung[46] eine neue Rolle zukommt:

> „Die Konstituierung des Wahnsinns als Geisteskrankheit am Ende des 18. Jahrhunderts trifft die Feststellung eines abgebrochenen Dialogs, gibt die Trennung als be-

---

38 Vgl. Kapitel 1.1.

39 Dessoir (1911): S. 230 und 228.

40 Vgl. Murken (1997): S. 159. Hervorhebung im Original.

41 Leibbrand/ Wettley (2005), vgl. zur Vermögenspsychologie S. 361- 386.

42 Vgl. Leibbrand/ Wettley (2005): S. 34, „[e]in Vergleich von Krankheit im Altertum und Krankheit unserer Zeit ist nicht statthaft. [...] Die Fragestellung, ob Phrenitis [als Krankheitsbegriff des Corpus Hippocraticum; Anmerkung C.W.] etwas Typhöses, ob sie eine Enzephalitis, eine Menigitis sei, ist ebenso unwissenschaftlich wie die Gleichsetzung von Hypochondrie unserer Tage mit jenen hypochondrischen Beschreibungen, die von der Antike bis zum Barock laufen".

43 Leibbrand (1941): S. 400f.. Vgl. hierzu Spies (1992): S. 125f., der die „historische[...] Revision" von Moritz' geschichtlichem Verdienst durch Schrimpf (1980b): S. 36, nach dem es „nicht in der Inauguration" empirischer Psychologie, „sondern in der Zusammenfassung und Institutionalisierung" liege, zum Ausgangspunkt seiner Kritik von Ansätzen macht, die „bei der Befassung mit der neuen Psychologie unbesehen von heutigen Auffassungsweisen des Seelenlebens aus[...]gehen und aufgrund der unbestreitbaren Analogien insgeheim so [...] tun, als hätte sich vor Moritz und seinen Mitstreitern erst die eigentliche Realität der menschlichen Psyche enthüllt".

44 Leibbrand (1941): S. 349.

45 Leibbrand (1941): S. 408.

46 Vgl. zur Antipsychiatrie als „spätromantische[r] Bewegung" auch Ipach (1979), insbesondere S. 32-34.

> reits vollzogen aus und läßt all die unvollkommenen Worte ohne feste Syntax, die ein wenig an Gestammel erinnerten und in denen sich der Austausch zwischen Wahnsinn und Vernunft vollzog, im Vergessen versinken. Die Sprache der Psychiatrie, die ein Monolog der Vernunft über den Wahnsinn ist, hat sich nur auf einem solchen Schweigen errichten können“[47].

Exemplarisch sei hier die Arbeit von Jutta Osinski vorgestellt, welche die literarische Aufklärung zum Verhältnis von Vernunft und Wahnsinn in der Gegenwart und im 18. Jahrhundert vergleicht und dabei diachrone Bezüge zwischen ästhetischen Fragestellungen einerseits und philosophischen Konzepten der Psychiatriekritik andererseits herausarbeitet[48]. Ihr Plädoyer „für mehr Rationalität und weniger Wahrheitsüberzeugungen in der Kritik“[49] verwirft insbesondere solche Formen der Interpretation, welche das Fehlen einer „**Sinngebung** des Wahnsinns“ – z. B. im „Lenz“ des Georg Büchner (1813-1837), den sie in der Tradition von Gerhard Irle[50] als „die erste Pathographie eines Schizophrenen“[51] begreift – monieren.

Bei der Erfahrungsseelenkunde stellt Osinski „Perversionen des Kartharsisgedankens und der Rollenproblematik“ fest, nach welcher der Wahnsinnige, gerade „**weil** der Therapeut Mitleid mit ihm hat und ihn um jeden Preis heilen will, Furcht und Schrekken empfinden“ solle[52]. Demgegenüber sei es die „Pathologie der Normalen, **nicht** der Geisteskranken“, welche Moritz als „möglichen Spiegel einer Wahrheit der Vernunft“ verstehe[53]. Das „selbstentfremdete Individuum“ werde von ihm als „**abgewichenes** [...] wie auch schon von Kant 1764 so gesehen, daß es falsche Normen und Werte einer selbst von der Natur abgewichenen Gesellschaft internalisiert hat und sich so gar nicht in Übereinstimmung mit seinen einzigartigen Anlagen hat entwickeln können“[54]. Dieses Alienationskonzept birgt laut Osinski innere unauflösbare Widersprüche, die in einer frühen Metaphysik der Authentizität[55] dem faktischen Selbst ein uneinholbares

---

[47] FOUCAULT (1996): S. 8. Hervorhebung im Original.

[48] OSINSKI (1983).

[49] OSINSKI (1983): S. 237.

[50] Vgl. IRLE (1998).

[51] OSINSKI (1983): S. 236f. unter Bezug auf Aussagen von Albrecht Schöne 1952 und dem Psychiater Karl Wilhelm Ideler (1795-1860). Hervorhebung im Original gesperrt. Die Ahistorizität der Schizophrenie-Diagnose ist mit LEIBBRAND/ WETTLEY (2005, siehe Fußnote 42 auf S. 49) und FEBVRE (1953, siehe Kapitel 1, S. 6f.) zu betonen.

[52] OSINSKI (1983): S. 225f.. Hervorhebung im Original gesperrt.

[53] OSINSKI (1983): S. 164. Hervorhebung im Original gesperrt.

[54] OSINSKI (1983): S. 166. Hervorhebung im Original gesperrt.

[55] Vgl. NOETZEL (1999), darin S. 18f., etymologisch geht „das lateinische ‚Authenticus‘ auf das griechische ‚authentes‘ zurück: Eine Bezeichnung für ‚Herr‘ aber auch für ‚Gewalthaber‘. Die Betonung liegt hier auf dem eigenständigen Tun des Urhebers, der etwas ‚aus eigener Gewalt vollbringt‘. Es handelt sich um eine seit dem 16. Jahrhundert im deutschen Sprachraum nachweisbare Wortwendung, die sich seitdem mit dem „Begriff des Echten, Eigenhändigen, Verbürgten“ verbindet.

Ideal gegenüberstellen und für diese Art Psychologie bedeuten, dass sie sich „gedanklich und therapeutisch als Beelzebub“ erwies, „der den Teufel ersetzte“[56].

2.2.2 „Säkularisierung“ pietistischer Selbstbeobachtungspraxis

Wie bereits deutlich geworden, scheint die Säkularisierungsthese ein kontinuierliches Element der Forschungsliteratur zum Magazin zu sein[57]. Die umfassendste Arbeit zu diesem Thema lieferte Fritz Stemme 1950[58]. Sein Pietismus-Begriff versteht dabei unter diesem „die letzte religiöse Volksbewegung in Deutschland und Europa“, und zwar „als eine geschichtliche Erscheinung mit einem Ewigkeitsgehalt, die moderne deutsche Kultur und das Gemüt der Deutschen wesentlich mitgeformt“ habe und dessen „Gefühlsaufklärung“ – Stemme beruft sich hierbei auf die Arbeit von Horst Stephan „Der Pietismus als Träger des Fortschritts in Kirche, Theologie und allgemeiner Geistesbildung“ von 1908[59] – „Schattenseiten“ habe[60].
Der problematischen Substanz-Konstruktion eines „Gemüts der Deutschen“ steht positiv gegenüber, dass Stemme für den Pietismus offenlegt, „die Frage nach seinen konstitutiven Elementen ist bis heute noch nicht gelöst“ und „[d]ie Unterschiede zwischen Rationalismus und Pietismus springen gar nicht immer so sehr in die Augen“[61]. In seinem dritten Kapitel versucht Stemme, „diejenigen Stellen im Pietismus aufzuweisen, welche selber den säkularisierenden Tendenzen des 18. Jahrhunderts gegenüber sich als nicht stark genug zeigen konnten, weil sie die Möglichkeit einer Säkularisierung schon in auffallender Weise in sich trugen und im weiteren Geschichtsablauf geradezu säkularisierende Absichten herausforderten“[62].
„Säkularisierung“ bedeutet hier insbesondere, dass der Mensch „jetzt durch die Selbstanalyse auch auf andere als nur religiöse Seelenregungen aufmerksam“ geworden sei und dass „**er** [der Pietismus; Anmerkung C.W.] es ja gerade gewesen ist, der zur bürgerlichen Umbildung des Christentums beigetragen“ habe:

---

[56] OSINSKI (1983): S. 173.

[57] Vgl. auch zur Sicht des Magazins als „endgültige Befreiung der Psychologie aus den religiös-moralischen Bindungen“ MARHOLZ (1919): S. 224-235, zur „Säkularisation der pietistischen Autobiographie“ NIGGL (1974), zu Säkularisierungs-Begriffen kritisch SCHRIMPF (1980a): S. 178f..

[58] STEMME (1950), Titel: „Karl Philipp Moritz und die Entwicklung von der pietistischen Autobiographie zur Romanliteratur der Erfahrungsseelenkunde“.

[59] STEPHAN (1908): S. 9, zitiert nach STEMME (1950): S. 2.

[60] STEMME (1950): S. 1f..

[61] STEMME (1950): S. 2.

[62] STEMME (1950): S. 18.

> „Der Pietismus säkularisiert das bisherige Dogmensystem, indem er die Erlösung verdrängt und an deren Stelle die Wiedergeburt und die Heiligung des Lebens setzt“[63].

Dieses Zitat lässt die Frage nach dem Religionsbegriff in den Blick kommen, der sich hier als streng christozentrisch erweist. Die Behauptung Stemmes, dass es im oder mit dem Pietismus eine Freimachung „von dem religiösen Zweck“ gegeben habe[64], kann nur in Hinblick auf einen bestimmten religiösen Zweck verstanden werden, unter welche Kategorie offenbar „Wiedergeburt und die Heiligung des Lebens“ bei Stemme nicht oder zumindest weniger zu fallen scheinen. Mit Walter Jaeschke kann diese Argumentationsart als die „subtilste[...] Form [...] der Erneuerung des Anspruchs der [christlichen; Anmerkung C.W.] Theologie“ in einem Verständnis als eigentliche und letztlich normbegründende Wissenschaft gesehen werden, die „alle legitime Säkularisierung vom Wächteramt des Glaubens [...], zudem vom kontingenten Auftreten eines sehr speziellen Glaubensbegriff sowie diesem zugeordneter Begriffe von Eschatologie und Geschichte“ – wie auch von Religion – abhängig macht[65].
Insofern soll „Säkularisierung“ in dieser Arbeit auch ausschließlich im Sinne des verfassungs- und eigentumsrechtlichen Begriffs der Säkularisation verstanden sein, also der Aufhebung geistlicher Territorialgewalt und des Kirchenguts. Solche juristischen Vorgänge sind seit dem 8. Jahrhundert belegt[66] und stellen eine besondere Form eines mehr oder weniger lokal begrenzten Eliten- und Institutionen-Wechsels dar. Dies bestreitet in keiner Weise einen Einfluss z.B. des Pietismus auf die Autoren des Magazins. Es geht auch nicht um Aufklärungskritik, sondern um Organisations-Schemata von Geschichtsbildern.
Die im christlichen Säkularisierungsbegriff anklingende Kritik an einem Wandel der Gefühle und einer „Entzauberung“ der Welt verpflichtet sich allerdings einer „evolutionären Perspektive“, die bezüglich der „Religionsentwicklung“ widersprüchlich sein muss[67] und auf einem Modell mit strengen teleologischen Vorgaben wie z.B. dem Drei-Stadien-Gesetz von August Comte (1798-1857), der den Begriff „Soziologie“ prägte, beruht. Nach jenem Modell durchläuft der menschliche Geist erst ein „theologische[s] oder fiktive[s]“, dann ein „metaphysisches“ Stadium, um zum letztendlichen „positiven Stadium“ zu gelangen[68]. Solche – ein „Ende der Geschichte“ implizierenden – evolutionistischen Ansätze enthalten normative Entwicklungs- und Fortschritts-

---

63 STEMME (1950): S. 22.
64 STEMME (1950): S. 22.
65 JAESCHKE (2001): S. 12.
66 JAESCHKE (2001): S. 10 und 14.
67 DÖBERT (1990): S. 383.
68 Vgl. zum Verhältnis von soziologischen Theorien und Religionskritik KRECH (1997), Zitat S. 49.

begriffe, die einerseits „eurozentrisch“[69] dazu tendieren, ausschließlich westliche Geschichte zum Maßstab zu erheben, andererseits eine gewisse Linearität historischer Ereignisfolgen unterstellen und „[d]as Nebeneinander der Völker [...] als ein Hintereinander“ verstehen[70]. Wandel und die Möglichkeit einer kulturellen bzw. auch subkulturellen Diversität der Gefühle sind von dieser Kritik nicht betroffen, nur ihre Bewertung und ideologische Einordnung in „Legitimierungserzählungen“[71] können auch als solche benannt und untersucht werden.

2.2.3 Dekonstruktion der psychologischen „Legitimierungserzählungen“

Das Problem von dekonstruktivistsch-kulturwissenschaftlichen Ansätzen ist oft eine Konsequenz der Übernahme einiger der im vorherigen Unterkapitel besprochenen Prämissen eines normative Elemente enthaltenen Säkularisierungsbegriffs. Dieser Umstand stellt sie in gewisser Weise den Postkolonialismus- und Ethnozentrismus-Debatten gegenüber, insofern etwa ein evolutionistisches Religionen- oder Kulturenkonzept Pate steht, das einen Einschnitt bzw. – um an die mehrheitliche Zurückweisung des „*natura non facit saltus*“ durch die Philosophie und Physik des 18. Jahrhunderts zu erinnern – einen „Quantensprung“ in der (euro-amerikanischen) Historie suggeriert, vor dem der Mensch ein echt-alternativ vollkommen anderer gewesen zu sein scheint.
Die Debatten um eine spezifische „abstrakte[...] Subjektivität der Moderne“, wie sie Dietmar Kamper aus der Geschichte der „Einbildungskraft“ rekonstruierte[72], bzw. um die „Pathogenese des modernen Individuums“, die nach Teresa R. Cadete bereits für Moritz und seine Mitautoren im Magazin Untersuchungsgegenstand gewesen sei[73], könnten in dieser Hinsicht durch eine Ethnozentrismus-kritische Reflexion ihrer Religionen- und Kulturenkonzepte eine Bereicherung erfahren.
Noch vor Cadete hat sich Sybille Kershner, geborene Frickmann, mit der Erfahrungsseelenkunde befasst und den historischen Zusammenhang von forensischer Psychiatrie und medizinischer Polizei analysiert. Ihre Herausarbeitung der Bedeutung eines „Wandels[s] des Polizeibegriffs“ für das Magazin „von einem Konzept der Förderung des Allgemeinwohls hin zu der neuzeitlichen Ausrichtung auf die Aufrechterhaltung einer

---

[69] Dieser Begriff bezieht sich auf europäische Wertvorstellungen und soll die gesamte westliche Welt umfassen, vgl. AMIN (1989).

[70] Vgl. SCHLATTER (1990), Zitat S. 387.

[71] Vgl. LYOTARD (1994): S. 96ff..

[72] KAMPER (1981): S. 71.

[73] CADETE (1995): S. 193.

bereits gegebenen sozialen Ordnung“[74] geht dabei auch auf die bereits thematisierte Fallgeschichte vom „Selbstmord“ der Herrnhuterin Dorothea R. „aus Verlangen seelig zu werden“[75] ein, deren Einsender Johann Daniel Metzger als ein „Hauptpräsentant“ der „forensischen Psychiatrie“ zugleich Verfasser von „Gerichtlich-medicinische[n] Abhandlungen“ (2 Jahrgänge, 1778-1780) sowie Herausgeber eines „Handbuch[s] der Staatsarzneykunde, enthaltend die medicinische Policey und gerichtliche Arneywissenschaft“ von 1787 war[76]. Eingebettet seien die damaligen Reformbemühen von Polizei und juristischer Kompetenz der Medizin laut Kershner in eine staatliche Politik der Integrierung von Randgruppen als Teil der „Entwicklung der Marktwirtschaft durch Übernahme frühkapitalistischer, an Effektivität und Rentabilität orientierter Produktionsweisen“. Damit sei zwar der „Irre[...] entdämonisiert“, aber auch das traditionelle Verhältnis zwischen Reichen und Armen, das als wechselseitiger „‚[...] Paternalismus [...]‘“ umschrieben wird, „vernichtet“ worden[77]. Zudem seien die „zu Patienten erklärten Irren [...] Gegenstand des Rangstreits der Wissenschaften, die im Begriff sind, sich zu ordnen, ihre Zielsetzungen zu definieren und sich voneinander abzugrenzen, ebenso wie dem Bestreben der Ausgrenzung des Fremden“, geworden. Kershner betont in dieser Hinsicht, dass „bei aller Kritik der Verhältnisse“ das „aufrichtige[...] Bemühen[...] um die Verbesserung der Situation“ nicht übersehen werden sollte[78].
Cadete hingegen arbeitet in ihrer bereits zitierten Studie mit der von Eric Robertson Dodds entliehenen Unterscheidung zwischen „*Ehren- und Schandekultur*“ (shame-culture) und „*Leistungs- und Schuldkultur*“ (guilt-culture), von denen letztere die erstere in der betreffenden Phase Europas allmählich abzulösen begonnen habe:

> „Die Ehren- und Schandekultur setzt ein öffentlichkeitsbezogenes Verhalten voraus, das sich auf einem tradierten, gruppenorientierten Ehrenkodex und gesellschaftliche Anerkennung gründet, wobei das Ausbleiben dieser Anerkennung zum Ausschluß aus der Gruppe führt. Das andere Kulturparadigma erfordert vom Individuum eine vorwiegend durch sein eigenes Bewußtsein und sein eigenes Gewissen getragene Leistung. [...D]ie erste Kultur [weist] eher einen reproduktiv-statischen Charakter auf[...]“[79].

Für die Zeit dieses Übergangs beschreibt Cadete einen „*homo illuminatus*“, den der „Wille zur Selbsterkenntnis [...] zum selbstverantwortlichen ‚Ankläger und Richter‘

---

74 KERSHNER (1991): S. 68.

75 METZGER (1783): Geschichte eines Selbstmords aus Verlangen seelig zu werden; MzE I, 3, 28-32; vgl. Kapitel 1.5, S. 38f..

76 KERSHNER (1991): S. 76f..

77 KERSHNER (1991): S. 83 unter Berufung auf SCULL (1980): S. 45.

78 KERSHNER (1991): S. 85.

79 CADETE (1995): S. 193 unter Bezug auf DODDS (1977): S. 28. Die englische 1951 erschienene Originalausgabe von Dodds Arbeit trug den Titel „The Greek and the Irrational“.

seiner selbst [mache] – eine Belastung, die ihn zur Suche nach öffentlichkeitsbezogenen Entlastungsmechanismen, nach Gehör beim und Konsens mit dem räsonierenden Publikum führt“[80]. Cadetes Resümee beurteilt „[d]as schon im ‚Magazin‘ dokumentierte zerrissene Bewußtsein“ als „akuter denn je“ - mit dem Postulat, dass es „jedoch auch als kultureller Fortschritt erkannt werden“ müsse, der „nüchternen Umgang mit der inneren und äußeren Fremdheit bewirken“ sollte[81].

2.3 (Paläo)pathographische Ansätze

Es wurde bereits angemerkt, dass Übertragungen von Krankheitsbegriffen einer Epoche auf eine andere ahistorisch sind und – wenn es um berühmte Personen der Vergangenheit geht – oft nicht einmal einen heuristischen Wert haben, wollen sie mehr sein als eine Verständnis erleichternde Übersetzung damaliger Krankheitsbeschreibungen. Die Interessen einer Paläopathographie, systematisch Erkenntnisse über die diachrone Entwicklung von Krankheiten zu gewinnen, stehen in einem anderen Kontext als die diagnostische Einschätzung einzelner mehr oder weniger fiktiver Lebensbeschreibungen, haben jedoch in einem ähnlich gelagerten Quellenmaterial entsprechende methodische Probleme, insbesondere da keine „klare Trennung zwischen Beschreibung und Erklärung, Erfahrung und Spekulation“ vorliegt, wie Sybille Kershner die psychologischen wie philosophischen Debatten im Periodikum charakterisiert[82].
Diesem Problem sind sich auch die Autoren paläopathographischer Studien zum Magazin mehrheitlich bewusst. Etwa betont Käthe Paulsen in ihrer 1950er Studie, dass die Krankengeschichten des Periodikums keine „mehr oder weniger deutliche[n] und aufschlussreiche[n] Zustandsbilder“, sondern vielmehr „unvollkommene, subjektiv gefärbte, manchmal vom religiösen Denken beeinflusste Berichte, geschrieben von sogenannten ‚Seelenärzten‘ [seien], die jedoch in unseren Augen Laien sind“[83]. Paulsen möchte nicht versuchen, „die Fälle rückschauend zu diagnostizieren“, doch ihre „Auswertung“ ordnet „in historisch-psychologischer und historisch-psychiatrischer Hinsicht“[84] die Krankheitsgeschichten „grosszügig“ sechs Gruppen zu:

> „1. Gruppe: Psychische Erscheinungen des normalen Seelenlebens [11 Fälle],
> 2. Gruppe: Psychische Störungen auf Grund von Erkrankungen allgemeiner und organischer Art, soweit diese aus den Berichten zu erschliessen sind [13 Fälle].
> 3. Gruppe: Psychische Erscheinungen im Bereich des Okkultismus [8 Fälle].

---

80 Cadete (1995): S. 194. Vgl. zur Entstehung des modernen Gewissens Kittsteiner (1991).

81 Cadete (1995): S. 200.

82 Frickmann (1988): S. 389f.. Frickmann ist der Geburtsname Kershners.

83 Paulsen (1950): S. 18.

84 Paulsen (1950): S. 16f..

> 4. Gruppe: Psychische Störungen als Ausdruck ‚psychopathischer Persönlichkeiten' (Kurt Schneider) und im Sinne abnormer Reaktionen [25 Fälle].
> 5. Gruppe: Psychische Störungen auf Grund von Psychosen [10 Fälle].
> 6. Gruppe: Psychische Ausfälle auf Grund von Schwachsinn[85] [1 Fall][86]".

Zwar geht Paulsens Arbeit nicht allein von dieser Gruppensystematik aus, sondern untersucht zunächst „Seelenkrankheiten" aus Sicht der zeitgenössischen „rationalen Psychologie", um dann bestimmte ebenfalls zeitgenössische Krankheitskonzepte, nämlich „Laster", „Schwärmerei" sowie „Wahnsinn, Raserei, Tollheit usw.", zu beleuchten[87] und kritisch zu reflektieren, doch liefert ein Anhang auch eine Übersicht über die sechs Gruppen, die jeweils auf einer ersten Krankheitsgeschichte „gleichsam als Modell" aufbauen[88]. Dieser Anhang wurde teilweise von Forschern als isolierte Quelle behandelt und bedarf einer eigenen Betrachtung. Allein der dritte oben angeführte Teil ihres dritten Kapitels ist kongruent zu einer der Gruppen und beginnt mit einem Verweis auf den Anhang:

> „In den Krankengeschichten der Gruppe 5 (Anhang) tauchen Bezeichnungen auf wie Wahn, Raserei, Wahnsinn, Wahnwitz, närrisch, Verwirrung des Verstandes, Anfälle von Tiefsinn, menalcholische Schwermut, Verrückungen, Tollheit. Es scheint sich hier um pathologische Erscheinungen zu handeln, die heute mit dem Begriff ‚Geisteskrankheiten' besetzt werden"[89].

Während ihre Analyse auch hier mit einem kritischen Urteil endet, nämlich dass „[d]as ganze komplexe Gefüge der ‚Seele' [...] gleichsam in eine einzige Formel gebracht [werde], die dazu dient, alle auffallenden, aussergewöhnlichen und krankhaften Erscheinungen zu ‚erklären'"[90], ist die Anwendung der Begriffe „Psychose" und „Okkultismus" – begrenzt, da übersetzungstheoretisch möglicherweise weniger problematisch gilt das auch für „Norm" (bzw. „Psychopathie"[91]) – zu diskutieren. Zur zweiten

---

[85] Paulsen (1950): S. 19. Zur „Psychopathie" und Kurt Schneiders Beitrag zu ihrer begrifflichen Bestimmung vgl. Glatzel (1992): S. 492, Schneiders „strenge Verpflichtung auf einen biologischen Krankheitsbegriff [...] ließen das Psychopathie-Konzept jedoch in den folgenden Jahren zu einem ausgesprochenen Störfaktor im System psychiatrischer Krankheitsbilder werden. Die ganze Hilflosigkeit der Psychiatrie gegenüber diesem ärgerlichen Fremdkörper in den lehrfähig gewordenen nosologischen Systemen offenbart sich beispielsweise in dem nichtssagenden und in sich widersprüchlichen Begriff des ‚Psychopathischen'. [...] Indem er das psychopathisch Abnorme als eine vom Statistischen abweichende konstitutionell bedingte Charaktervariante beschrieb (Persönlichkeitstest), behandelte er sie aus einer der allgemeinen Psychopathologie durchaus fremden Präventionsperspektive [!] und machte damit die Unzuständigkeit der traditionellen Psychiatrie gleichsam aktenkundig".

[86] Die Fälle sind dem Anhang, Paulsen (1950): S. 132-148, zu entnehmen. Der einzige Fall der Gruppe 6 ist Gottfried Friese, Ritter (1783): Ein Schreiben aus Schlesien über einen Blödsinnigen; MzE I, 1, 4-6; vgl. Kapitel 1.4, S. 28.

[87] Paulsen (1950): S. 75-130.

[88] Paulsen (1950): S. 132-148, Zitat S. 132.

[89] Paulsen (1950): S. 110.

[90] Paulsen (1950): S. 130.

[91] Vgl. Fußnote 85 (S. 56).

Gruppe ist anzumerken, dass sie unter Zuhilfenahme neuerer Erkenntnisse arbeitet, beispielsweise nimmt sie Fälle von Schlafwandel (Somnambulismus) darunter, die allerdings im Magazin nur von einer Partei als somatisch – und dann zumeist in der Terminologie der Humoralpathologie – begründet angesehen werden.

Paulsens Psychose-Begriff, den sie unter Berufung auf Rudolf Eisler für ihre Zeit als synonym zu dem als semantisch eingeengt erkannten der „Seelenkrankheit“ beschreibt[92], betrifft bestimmte

> „Geisteskrankheiten, verbunden mit Erkrankungen des Gehirns. Sie bestehen in Störungen des Vorstellungs- und Gedankenverlaufes, des Gemütes, der Willensprocesse, des Selbstbewußtseins u.s.w. Manie [...] und Melancholie [...] bezeichnen die gegensätzlichen Zustände psychischer Exaltation und Depression“[93].

Ein Vergleich mit bezüglich Eisler zeitgenössischen Definitionen[94] zeigt, dass es zwar Parallelen zur Definition von „**Gemüthskrankheit**[en]“ mit Hinweis auf „Wahnwitz oder Melancholie“ durch Moritz gibt[95], die auch im humoralpathologischen Kontext als somatische Krankheiten begriffen worden sind, doch deutet die gelegentlich in Medien, aber auch in Fachliteratur auftauchende Behauptung eines Zusammenhangs „zwischen Psychotizismus und Religiosität“[96] darauf hin, dass solche Beschreibungskategorien Gefahr laufen, Menschen und ihre Erfahrungen auf einen biologistisch begründeten Begriff zu reduzieren. Bezüglich der „Psychose“ sei auf Paul H. Bressers Artikel aus einem aktuelleren „Handwörterbuch der Psychiatrie“ verwiesen, der „eine Mehrdimensionalität der Pathogenese der Psychosen“ betont[97].

Gegenüber Paulsen positivistisch wirkt die Untersuchung von Hans Förstl und seinen

---

92 Paulsen (1950): S. 2 zitiert Rudolf Eislers „Handwörterbuch der Philosophie“, vgl. Eisler (1904): Band 2, S. 321 den Hinweis „Seelenkrankheiten s[iehe] Psychosen“.

93 Eisler (1904): Band 2, S. 168.

94 Kirchner/ Michaëlis (1907): S. 223 erläutern im Artikel „Geisteskrankheiten“, „[a]ls Typen, die schon die Grenze der Psychose (Seelenkrankheit) berühren, gelten: 1. Die Verengung des Vorstellungskreises. 2. Die große Zerstreutheit. 3. Die Heftigkeit des Wollens und Fühlens. 4. Die fixen Ideen. 5. Das Schlafwandeln und der magnetische Schlaf. 6. Die Halluzinationen und Visionen“.

95 Moritz (1786): Revision der drei ersten Bände dieses Magazins; MzE VI, 1, 1-56; Zitat S. 2f.. Hervorhebung im Original, vgl. Kapitel 1.4, S. 27f..

96 Kaiser (2001): S. 34 erklärt den 1955 von dem deutschen Gynäkologen und Psychoanalytiker Eberhard Schaetzing – wiederum unter Bezug auf Pietismus – geprägten Begriff „ekklesiogene Neurose“ für „obsolet“: „Mehrere Studien zum Thema ‚Neurotizismus‘, d.h. zur emotionalen Labilität, sowie zum ‚Psychotizismus‘ im Sinne von Gefühlsarmut und Kontaktscheu mit Realitätsferne konnten allerdings zeigen, dass zwischen Neurotizismus und Religiosität keine Beziehung besteht, jedoch zwischen Psychotizismus und Religiosität“. Schaetzings Begriff impliziert auch nach Murken (1997): S. 163 „eine klare Kausalität [...], von der jedoch nicht ausgegangen werden kann“.

97 Bresser (1992): S. 500. Vgl. auch zur so genannten „Dopamin-Theorie der Schizophrenie“ Pinel (1997): S. 478-481und Wingenfeld/ Hellheimer (2005): S. 223, darin: „Insgesamt muss man sagen, dass dem Dopamin im Krankheitsgeschehen der Schizophrenie ein hoher Stellenwert zukommt, wenngleich andere Neurotransmitter ebenfalls involviert zu sein scheinen. Die typisch psychotische Symptomatik jedoch scheint eng an eine Überfunktion im dopaminergen System gekoppelt zu sein“.

Kollegen, die 1991 „124 psychiatric or neurological case reports from the journal according to modern diagnostic criteria“[98], gemeint ist der von der World Health Organization herausgegebene Diagnose-Schlüssel ICD-9 in der Fassung von 1978, evaluierten. Sie machen dabei 15 „[n]eurological disorders“, 16 Fälle einer „[t]ransient organic psychosis“, 21 von „[s]chizophrenia“ und 20 von „[n]eurosis and personality disorders“ aus. Zwar weisen sie darauf hin, dass die „over-representation“ bestimmter Krankheiten „may be partly explained by the fascination of crime and partly as anti-religious propaganda“[99], doch ihre „conclusion“ arbeitet mit der problematischen Implikation, „that identical mental disorders still enigmatically prevail in a similar fashion now as then“[100].

Eine religions- oder literaturwissenschaftliche Analyse, die mit Psychologismen arbeitet, überträgt Begriffe aus einem Zweck-Zusammenhang der Prophylaxe und Therapie in einen, der „nach spezialisierten oder partiellen Menschenbildern“ sucht[101]. Eine grundsätzliche Pathologisierung bestimmter Profile religiöser Experten hat leider Tradition; es sei nur auf Åke Ohlmarks „Studien zum Problem des Schamanismus“ von 1939 verwiesen, die „[u]nter Schamanismus [...] ein durch nervöse oder gar psychopathische Prädisposition der Volkspsyche bedingtes und in eine für das ganze Leben vitale, halb religiöse Sphäre erhobenes Brauchtum“ verstehen[102].

Am Beispiel des Begriffs „Besessenheit“ lässt sich problematisieren, dass einerseits mit „Besessenheit [...] in der Geschichte der Religionen wie auch in der Religionswissenschaft und angrenzenden Wissenschaften so viele verschiedene Zustände subsumiert“ wurden, andererseits, auch wenn diese mit Veränderungen neurophysiologischer Art einhergehen mögen, davon auszugehen ist, dass „die physiologischen Veränderungen bei Besessenheit in den verschiedenen Zeiten und bei vielen Völkern so unterschiedlich [sind], daß es nicht möglich und sinnvoll ist, diese als Merkmal der Besessenheit heranzuziehen“[103].

In dieser Arbeit wird daher ausschließlich das von den Autoren des Magazins konstruierte Verhältnis von Krankheiten und Religiosität einbezogen und zudem versucht,

---

98 FÖRSTL/ ANGERMEYER/ HOWARD (1991): S. 299.

99 FÖRSTL/ ANGERMEYER/ HOWARD (1991): S. 302f.. Es ist unklar, welche Fälle einbezogen wurden. Die „International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems“ ICD-9 erschien 1976, der aktuelle ICD-10 wurde 1992 fertiggestellt.

100 FÖRSTL/ ANGERMEYER/ HOWARD (1991): S. 303.

101 Vgl. zur wissenschaftstheoretischen Reflexion der Psychologie in einem Selbstverständnis als „Naturwissenschaft“ JANICH (1992): S. 118-138, Zitat S. 119.

102 OHLMARKS (1939): S. 6, vgl. zum Begriff „Schamanismus“ HESSE (2001): S. 30: „Es gibt keine allgemein anerkannte Definition des Schamanismus“.

103 ZINSER (1990): S. 131.

jegliche durch Herkunft der Begriffe aus christlichen Polemik-Traditionen bedingte, implizite apriorische Abwertung zu vermeiden. Dieses gilt z. B. auch für den Begriff „Okkultismus", insofern er „polemische Sammelbezeichnung für eine Lehre bzw. eine diese Lehre vertretende ‚Bewegung'/ Gruppe"[104] ist oder – wie Paulsen ihn gebraucht – die damit bezeichnete Religiosität als eine „Flucht in die Welt des Okkultismus"[105] gedeutet wird und auch nur solche Fälle unter dem Begriff versammelt werden, die „von einer furchtbaren Angst befallen" oder „von einer unerklärlichen Angst gepackt" sind bzw. die Prophezeiung eines bevorstehenden nahen Todes enthalten oder auf andere Weise mit dem Reich des Todes zusammenhängen[106].

2.4 Zwischenresümee

Für die Methodik unserer Arbeit können aus den Überlegungen, zu denen die bisherige Forschungsliteratur Anstösse gegeben hat, als wichtige Sensibilisierungen festgehalten werden, dass a) eine Zentrierung auf den bzw. die Herausgeber möglicherweise ein für religions-, aber auch literaturwissenschaftliche Zwecke zu einseitiges Bild – z.B. von Religiosität im Magazin – ergeben könnte, b) keine essentialistischen Aufwertungen des Wahnsinns vorgenommen werden sollten, c) ein zu enger Religionen-Begriff sowie ein ideologisch aufgeladener Säkularisierungsbegriff unbemerkt christozentrisch und damit – insbesondere wenn es auch um mehr oder weniger nicht-christliche Traditionen gehen soll – Erkenntnis-verzerrend sein könnte, d) eine Dekonstruktion von „Legitimierungserzählungen" einer Psychologie Gefahr laufen kann, verklärte romantische Gegenbilder zu einem defizitär wahrgenommenen Heute in die Vergangenheit zu projizieren und e) dass ahistorische paläodiagnostische Psychologismen methodisch für die Zwecke dieser Arbeit unnötig sind.

Mit diesen Erkenntnissen sollen im Folgenden die Kontexte der Themen „Religionen" bzw. „Religiosität" innerhalb des Magazins und seiner Zeit betrachtet werden.

---

[104] HIERONIMUS (1998): S. 263. Vgl. aber auch EISLER (1904): Band 2, S. 50, „Occultismus (‚Grenzwissenschaft', ‚Xenologie'): Geheimwissenschaft, ‚Wissenschaft' vom Occulten, Verborgenen, Unbekannten, der gewöhnlichen Erfahrung nicht Zugänglichen, von den geheimnisvollen Phänomenen und Kräften der Natur, insbesondere des menschlichen Geistes".

[105] PAULSEN (1950): S. 99.

[106] PAULSEN (1950): S. 139. Der zuletzt gemeinte Fall Nr. 6 behandelt eine Erfahrung des elsässischen Dichters und Pädagogen Gottlieb Konrad Pfeffel (1736-1809), vgl. MARTIN: Pfeffel (1887), Gottlieb Konrad; in: ADB, Band 25, S. 614-618. Eine Erscheinung („Auf dem Flecke, wo er umkehrte, stände eine weiße lange hagere Menschenfigur, die ihn verhinderte, weiterzugehen") führt zum Fund eines „Todtengeripp[s]", das dann ordentlich begruben wurde, ANONYM (1785): [Ohne Titel]; MzE III, 3, 106f., Zitate S. 107.